



Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Ildegarda di Bingen

Laurence Moulinier

► To cite this version:

Laurence Moulinier. Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Ildegarda di Bingen. Sofia Boesch Gajano. Storia della direzione spirituale, ed. Giovanni Filoramo, II. L'età medievale, dir. S. Boesch Gajano, Brescia, Editrice Morcelliana, pp.185-204, 2010. halshs-00609420

HAL Id: halshs-00609420

<https://shs.hal.science/halshs-00609420>

Submitted on 7 Jun 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LAURENCE MOULINIER-BROGI

MATERNITÀ SPIRITUALE E DIREZIONE DI COSCIENZA SECONDO ILDEGARDA DI BINGEN

Odiliae meae

«Non soltanto gli abitanti del luogo, ma tutti quelli dei dintorni, nobili o no, ricchi o poveri, pellegrini o viaggiatori, si accalcavano presso di lei, come presso un oracolo celeste, obbedendo piamente ai suoi moniti e consigli salutari»¹.

Queste parole non riguardano Ildegarda di Bingen ma colei da cui ricevette la prima formazione², la «reclusa» Jutta von Spanheim († 1136), alla quale ella succedette a capo della comunità femminile del Disibodenberg. Anche Ildegarda, fin dalla sua prima opera visionaria, *Scivias*, «Conosci le vie», il cui titolo originale esprimeva bene la volontà di rivelare agli uomini delle «direzioni», si era affermata come una guida, e questo orientamento percorre tutta la sua opera. All’occasione ella fornisce alle comunità dei chiarimenti atti a riorientarle su taluni testi fondatori, come il *Credo* di Atanasio, spiegato alle proprie sorelle³, la regola benedettina commentata per una comunità di

¹ *Vita domnae Juttae inclusae*, ed. Franz Staab, in *Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom «Libellus de Willisgi consuetudinibus» zur «Vita domnae Juttae inclusae»*, in Stefan Weinfurter (ed.), *Reformidee und Reformpolitik im Spätsalisch-Frühstauferischen Reich*, Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 1992, pp. 119-187: «non solum omnes isto in loco degentes eius salutaribus monitis atque consiliis devote obtemperabant rerum, circumquaque advenientes cuiuscumque ordinis forent, nobiles, ignobiles, divites ac pauperes peregrini et hospites domnam Juttam inclusam inquirebant, huic soli velut oraculo caelesti attendebant». Cfr., tra gli altri titoli, Anna Solvas (ed.), *Jutta und Hildegard: The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout 1998.

² Cfr. Eberhard Nikitsch, *Wo lebte die heilige Hildegard wirklich? Neue Überlegungen zum ehemaligen Standort der Frauenklause auf dem Disibodenberg*, in Rainer Berndt (ed.), *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst. Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 147-156.

³ *Sanctae Hildegardis explanatio Symboli sancti Athanasii ad congregationem sororum suarum*, in PL 197, col. 1065B-1067A, ora in Hildegardis Bingensis *Opera minora*, eds. Peter Dronke-Christopher P. Evans-Hugh Feiss-Beverly Mayne Kienzle-Carolyn A. Muessig-Barbara Newman («Corpus Christianorum Continuatio Medievals» [d’ora in poi CCCM], 226), Brepols, Turnhout 2007.

canonici regolari⁴ o 38 questioni relative alla Scrittura, glossate per i Cistercensi di Villers-en-Brabant⁵. Nell'epoca in cui ella visse, la direzione spirituale assumeva diverse forme, dai trattati sui vizi e le virtù agli *specula*⁶, passando sicuramente attraverso lo scambio epistolare⁷, e Ildegarda ha lasciato una corrispondenza particolarmente vasta, nell'ambito della quale certe lettere formarono quasi dei minitratati ed ebbero una diffusione autonoma⁸.

Dal 1147 alla sua morte nel 1179, ella corrispose con prelati, principi, ecclesiastici, abati e badesse e semplici monaci, monache e laici dei due sessi. Certo, Ildegarda possedeva in alto grado la coscienza di ciò che era accettabile per la Chiesa o no, come appare dai passi ch'ella fece prima di osar scrivere: ella indirizzò a Bernardo di Chiaravalle una vera e propria domanda di direzione per sapere se doveva mantenere il silenzio o esprimersi⁹ e scrisse a Eugenio III non meno di quattro volte tra il 1148 e il 1153. Ella ottenne dal papa, in occasione di un sinodo a Treviri nel 1148, l'autorizzazione a pubblicare quello che le avesse dettato lo Spirito Santo¹⁰ e se la fece poi confermare per iscritto. Ma furono, in ultima analisi, le sue lettere, più che i suoi libri, a rendere pubblici il personaggio e l'insegnamento di Ildegarda¹¹; come ha sottolineato John Van Engen, se tutti i corrispondenti volevano qualche

⁴ *Regula Sancti Benedicti juxta S. Hildegardem explicata*, in PL 197, coll. 1055-1065, riedito in Hildegardis Bingensis *Opera minora*, cit.

⁵ *Solutiones quaestionum XXXVIII*, in PL 197, coll. 1040-1054.

⁶ Cfr. André Vauchez-Cécile Caby (eds.), *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge. Guide de recherche et documents*, Brepols, Turnhout 2003, p. 278.

⁷ Cfr. a questo riguardo Gilles Constable, *Letters and Letters Collections*, Brepols, Turnhout 1976; Henry Leclercq, *Le genre épistolaire au Moyen Âge*, in «Revue du Moyen Âge latin» 2 (1946), pp. 63-70.

⁸ Cfr. Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin 2003, pp. 184 e 210-250.

⁹ Cfr. Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, ed. Lieven van Acker («Corpus Christianorum Continuatio Medievalis» [d'ora in poi CCCM], 91 e 91A), 2 voll., Brepols, Turnhout 1991-1993, Ep. 1, p. 4: «Sed audiens de tua sapientia et de tua pietate consolabor, quia non ausa sum ulli homini hec dicere pro eo quia multa schismata sunt in hominibus [...] posita sum in animam tuam, ut mihi reveles per hunc sermonem, si velis ut hec dicam palam, aut habeam silentium».

¹⁰ Cfr. per esempio Eugenio III a Ildegarda, Ep. IV, pp. 10-11: «Exultamus in Domino, quod honestatis tue opinio ita longe lateque diffunditur, ut multis fias odor vite in vitam, et a turba fidelium populorum in tui preconium exclametur: Que est ista, que ascendit per desertum tamquam virgula fumi ex aromatibus?».

¹¹ John Van Engen, *Letters and the Public Persona of Hildegard*, in Alfred Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum*, 13-19 September 1998, Bingen am Rhein, Philipp von Zabern, Mainz 2000, pp. 375-420, qui p. 375.

riga da lei, ben pochi domandavano le sue opere! Per converso, nello spirito di coloro che le scrivevano, così come nel suo, le sue missive avevano, come gli altri suoi scritti, un'origine visionaria: ne testimonia l'uso ricorrente, se non sistematico, sotto la sua penna della formula: «in vera visione vidi»¹² o anche il fatto che nel prologo del *Liber vite meritorum* ella rievoca tutte le opere da lei composte grazie a una visione, ivi comprese le sue lettere («eadem visio [...] ac responsa et admonitiones tam minorum quam maiorum plurimarum personarum [...] mihi ad explanandum ostenderat»¹³). E una lettera scritta dal suo fedele segretario Volmar verso il 1170 conferma che le sue missive erano percepite come parte integrante della sua opera; il monaco vi enumera gli scritti di Ildegarda, e si riconoscono i suoi consigli spirituali dietro l'espressione «responsa de universis casibus suis quaerentium» che apre l'elenco¹⁴. Pertanto qui ci si concentrerà su questa notevole corrispondenza, alla ricerca di chiarimenti sulla richiesta di direzione spirituale a cui dovette rispondere la superiora benedettina nella Germania del XII secolo.

Sebbene l'espressione sia un poco anacronistica, la direzione spirituale non aveva alcun carattere di novità nel XII secolo, come anche il fatto di offrirla per lettera¹⁵. Ma è singolare che, attraverso tutta l'Europa, i più grandi, così come semplici canonici o monaci si siano rivolti a una visionaria per sottoporle dubbi o aspettative, e a buon diritto Régine Pernoud ha qualificato Ildegarda come «coscienza ispirata» del suo secolo nella biografia che le ha dedicato¹⁶. Per apprezzare questo fenomeno, è opportuno ricordare che Ildegarda si applicò ad attività inaudite per il suo sesso, in particolare alle predicazioni pubbliche in più d'una città della Germania. In quell'epoca, se si può parlare di *praedicatio* al femminile, nel migliore dei casi lo si può fare per

¹² Cfr., a questo riguardo, Monique Goullet, *In vera visione vidi, in vero lumine audivi; écriture et illumination chez Hildegarde de Bingen*, in «Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte» XXVI, 1(1999), pp. 77-102.

¹³ *Liber vite meritorum*, ed. Angela Carlevaris (CCCM, 90), Brepols, Turnhout 1996, p. 8.

¹⁴ *Ep.* 195, p. 443: «Ubi tunc responsum de uniuersis casibus suis quaerentium? Ubi tunc noua interpretatio Scripturarum? Ubi tunc vox inauditae melodie et vox inaudite lingue? Ubi tunc noui et inauditi sermones in festis Sanctorum? Ubi tunc ostensio de animabus defunctorum? Ubi tunc manifestatio preteritorum, presentium, futurorum? Ubi tunc expositio naturarum diuersarum creaturarum [...]?».

¹⁵ Cfr. la notizia sintetica *sub voce* firmata da John Coakley, in André Vauchez (ed.), *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge*, 2 voll., Cerf, Paris 1997, p. 468.

¹⁶ Régine Pernoud, *Hildegarde de Bingen, conscience inspirée du XII^e siècle*, Éditions du Rocher, Monaco 1994.

quella all'interno dei chiostri, ma non in pubblico, conformemente al precetto paolino¹⁷; ora, Ildegarda prese la parola davanti al popolo e al clero, nel massimo rispetto dell'ortodossia, e fu la sola donna del suo secolo non solamente autorizzata a predicare, ma pregata di farlo, da parte di un clero urbano in cerca della riforma, che non giudicava altra persona così adatta a correggere i costumi e reclamò poi la versione scritta delle sue prediche. L'incompiutezza della riforma gregoriana costituisce di fatto uno sfondo fondamentale per comprendere l'azione e il ruolo di Ildegarda, così come la comparsa dei catari in Renania¹⁸, o le convinzioni personali della monaca: ella aveva affermato nello *Scivias* che i monaci avevano la vocazione di predicare¹⁹, un'idea che non tutti condividevano a quel tempo, particolarmente nelle città dotate di un ambiente scolastico attivo dove i monaci non avevano affatto il potere di fare la concorrenza ai membri del clero chiamati a brillare nell'arte della disputa²⁰.

I riformatori avevano sensibilizzato i fedeli circa il divario che si apriva tra ideale e realtà della religione, e Ildegarda si impose rapidamente con la *fama* dovuta ai suoi doni spirituali, come una persona non compromessa: come scrive Sylvain Gouguenheim, il profeta incolto, ma che gode della scienza divina, è l'ultimo baluardo in un'epoca di crisi²¹. Anche le lettere che ella riceve, al di là della retorica che le impregna, sono rivelatrici tanto della persona che scrive quanto dell'immagine che questa aveva della stessa Ildegarda. Secondo un formulario ereditato dall'antichità, la lettera comprendeva degli elementi stereotipati (indirizzo, esordio, *narratio*, domanda o *petitio* e commia-

¹⁷ Vedi a questo proposito Gabriella Zarri, *Predicatrici e madri spirituali. Il carisma, lo spazio, il pubblico*, in Dinora Corsi (ed.), *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Viella, Roma 2004, pp. 159-178, qui pp. 159 ss., e anche, tra tanti altri titoli, Alcuin Blamires, *Women and Preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy and Saint's Lives*, in «Viator» 26 (1995), pp. 135-152.

¹⁸ Cfr. Beverly Mayne Kienzle, «*Operatrix in vinea Domini*»: *Hildegard's Public Preaching and Polemics against the Cathars*, in «Heresis» 26-27 (1996), pp. 43-56, e Uwe Brunn, *Des contestataires aux cathares. Discours de réforme et propagande anti-hérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Études augustiniennes, Paris 2006, in particolare il capitolo V.

¹⁹ Cfr. Hildegardis *Scivias* II, v. 17-21, ed. Adelgundis Führkötter-Angela Carlevaris (CCCM, 43 e 43A), 2 voll., Brepols, Turnhout 1978, pp. 190-194, citato da Constant Mews, *Hildegard and the Schools*, in Charles Burnett-Peter Dronke (eds.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, The Warburg Institute, London 1998, pp. 89-110, qui p. 107, n. 91.

²⁰ C. Mews, *Hildegard and the Schools*, cit., p. 108.

²¹ Sylvain Gouguenheim, *La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegard de Bingen*, in «Revue Mabillon» n.s. 2 (= 63) (1991), pp. 99-118, qui p. 116.

to), e i corrispondenti arrivano a fare la loro richiesta solo alla fine della loro lettera; Sabina Flanagan ha proposto di distinguere tre gruppi di tali richieste: quelle che domandano preghiere, quelle che chiedono lettere di consolazione o d'ammonimento, e le questioni più precise²². Ma tutti o quasi esprimono la stessa fiducia nei suoi poteri, riconosciuti come d'origine divina: come l'ha sottolineato John Van Engen, ci si rivolgeva a una *persona* sovrumana designata dalla voce pubblica²³, alla «voce della luce vivente», da cui si sperava di ricevere una parola, delle preghiere o, a seconda dei casi, un *consilium* o una *consolatio*.

Non ci dilungheremo sulla tradizione manoscritta dell'*Epistolarium* di Ildegarda, ma bisogna ricordare a qual punto esso fu l'oggetto, ancora in vita la *magistra*, d'una costruzione accurata. Le lettere presumibilmente ricevute furono gerarchizzate (la raccolta si apre con lo scambio tra Bernardo di Chiaravalle e Ildegarda, seguito dalle lettere di papi, poi di arcivescovi etc.), e presentate a coppie, ciascuna lettera seguita dalla sua risposta. Pochissime delle lettere dei corrispondenti sono reperibili in altre fonti ... Inoltre, il piccolo gruppo che lavorava a "confezionare" il *Liber epistolarum* di Ildegarda, con il suo consenso si prese delle libertà, fondendo talvolta due missive in una sola, modificando il nome del destinatario, addirittura creando dei falsi²⁴: per esempio tre delle quattro lettere di papi sono delle invenzioni e la lettera di san Bernardo stesso, all'origine molto breve, fu accresciuta e risistemata²⁵. Questo *Epistolarium* non è dunque uno specchio assolutamente fedele delle risposte della badessa a richieste epistolari specifiche; nondimeno, esse rivelano il genere di domande che le si indirizzavano, il tipo di questioni che si supponeva ella potesse risolvere e la fiducia che i corrispondenti riponevano in lei. Quanto alle sue risposte, esse permettevano di cogliere un aspetto della sua attività pastorale, così come l'estensione sociale e geografica della sua «clientela» spirituale²⁶.

²² Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen, A visionary Life*, Routledge, London-New York 1989, p. 159.

²³ Cfr. J. Van Engen, *Letters and the Public Persona of Hildegard*, cit., p. 408.

²⁴ Su questo vasto problema, cfr. l'introduzione di L. Van Acker alla sua edizione dell'*Epistolarium*; cfr. anche M. Embach, *Die Schriften*, cit., pp. 182 ss., e Marianna Schrader-Adelgundis Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen: Quellenkritische Untersuchungen*, Böhlau Verlag, Köln-Graz 1956, pp. 117-119 e 122 ss.

²⁵ Vedi tra l'altro S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Publications de la Sorbonne, Paris 1996, pp. 36-38.

²⁶ S. Flanagan, *Hildegard of Bingen, A visionary Life*, cit., p. 159.

La corrispondenza era ad ogni modo un genere letterario e i secoli XI e XII possono persino essere considerati come l'età dell'oro dell'arte epistolare medievale, ormai assai diversificata. Quindi Ildegarda ha visto conservate e riunite le sue lettere, poi diffuse dopo la sua morte in forma di collezione, al pari di altri, in particolare come san Bernardo; ma è per le sue lettere che si possiede per la prima volta una collezione di lettere provenienti da una donna, che, tra i secoli XII e XV, furono copiate e utilizzate non solo nelle cerchie benedettine, ma anche cistercensi e certosine²⁷. Infatti, persino quando era rivolta personalmente a un religioso, la missiva veniva letta davanti a tutta la comunità, cioè circolava nell'ordine, e le lettere di Ildegarda oltrepassavano così il destinatario individuale per assumere un valore generale. Uno dei temi ricorrenti di queste lettere, lo si vedrà, è la vocazione monastica, e Ildegarda si sforzò per persuadere più di un destinatario non tanto ad abbracciare la vita religiosa quanto a perseverare in essa²⁸; non è tuttavia questa l'unica tonalità dell'imponente massa delle sue lettere, in cui si disegnano due grandi linee di spartizione, una prima divisione tra laici e religiosi e una seconda in relazione al sesso dei suoi corrispondenti, ma di cui le intersezioni sono numerose.

La maggioranza dei suoi corrispondenti è formata da uomini, che si rivolgono a lei per vari motivi. Taluni la coinvolgono a un alto livello d'esegesi biblica, come Odon di Soissons già nel 1148 a proposito delle nozioni di *paternitas* e di *divinitas*²⁹, i cistercensi di Villers-en-Brabant³⁰, o ancora il vescovo Eberhard di Bamberg che pone una questione specifica sulla processione dello Spirito Santo³¹. Certo, Ildegarda intrighò alcuni intellettuali, quali Giovanni di Salisbury che scris-

²⁷ M. Embach, *Die Schriften*, cit., p. 188. Sulla tradizione manoscritta e la composizione di ciascun testimone, ci si può riferire a Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, Pars tertia, eds. Lieven Van Acker-Monika Klaes-Hachmöller (CCCM, 91B), Brepols, Turnhout 2001, pp. 211-277, «Aufbau der zentralen Briefhandschriften».

²⁸ Sul genere della lettera di vocazione, cfr. per esempio A. Vauchez-C. Caby (eds.), *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge*, cit., p. 274.

²⁹ Cfr., a questo riguardo, C. Mews, *Hildegard and the Schools*, cit., pp. 101-102.

³⁰ Su questo argomento, cfr. Anne Clarke Bartlett, *Commentary, Polemic and Prophecy in Hildegard of Bingen's Solutiones Triginta Octo Quaestionum*, in «Viator» XXIII (1992), pp. 153-165, e M. Embach, *Ein unbeachtetes Fragment der Solutiones triginta octo quaestionum Hildegards von Bingen (StB Trier Fragment aus Hs 81/1065 8°)*, in «Kurtrierisches Jahrbuch» 45 (2005), pp. 137-144.

³¹ Cfr. *Ep.* 31, p. 82: «quia Spiritu sancto imbuta es, tue caritati exponendum commisimus: In Patre manet eternitas, in Filio equalitas, in Spiritu sancto eternitatis equalitatisque connexio. Quod et nunc, secundum quod Deus tibi revelavit, expositum videre desideramus».

se al suo amico Gérard Pucelle negli anni 1160 per procurarsi gli «oracoli» della visionaria e per farsi autonomamente un'idea più netta di colei la cui *fama* si era allora tanto sviluppata³², o ancora quel filosofo scettico di Magonza che ella «convertì» e che divenne suo ammiratore e benefattore³³. Ma le questioni di ordine intellettuale o teologico sono piuttosto minoritarie e la maggior parte dei corrispondenti le sottopongono dei problemi personali di diverso ordine, politici per i grandi, ma principalmente etici – non si analizzeranno qui le lettere ai grandi di questo mondo, ma è chiaro che politica, escatologia e «direzione spirituale» vi sono indistinguibili, come nelle lettere di Caterina da Siena, di Brigida di Svezia, o ancora di Margherita e di Cristina Ebner³⁴.

Alcuni le scrivono mossi dalla sola speranza di ricevere una lettera il cui valore di talismano non ha nulla da invidiare al nostro gusto per gli autografi; parecchi corrispondenti si lamentano che Ildegarda non risponda³⁵ e questo «feticismo» per le «lettere della veggente», questo desiderio di ricevere un oggetto metonimico, è condiviso dalle donne: la badessa di «Didenkirchin» presso Bonn non le ha forse inviato della pergamena vergine per questo fine?³⁶ La badessa Mechtilde (o Matilde) di Magdeburgo non riconosce forse che si è sempre augurata di ricevere qualche cosa di Ildegarda come in memoria di lei, per esempio delle *litteras commonitorias*, che avrebbe conservato per sempre nell'amore di Dio?³⁷ Ma, nella maggior parte dei casi, il corrispondente cerca un consiglio su una scelta da compiere o su di un conflitto interiore. Il conte di Fiandra Filippo interroga in questo modo Ildegarda sull'opportunità di intraprendere il viaggio verso Gerusalemme e bisogna credere che ella dissipò le sue esitazioni, perché egli partì nel settembre del 1177³⁸, e il papa stesso si mostra desideroso di ottenere

³² Cfr. *The Letters of John of Salisbury*, edited by W.J. Millor-Christopher N.L. Brooke, Oxford 1979, vol. 2, *The Later Letters, 1163-1180*, Lettera 185, p. 224.

³³ Cfr. *Vita Sanctae Hildegardis*, II, XII, ed. Monika Klaes (CCCM 126), Brepols, Turnhout 1993, p. 237.

³⁴ Cfr. Claudia Oritz, *La vita quotidiana delle donne nel Tardo Medioevo (1250-1500)*, in Georges Duby-Michelle Perrot (eds.), *Storia delle donne*. II. Christiane Klapisch-Zuber (ed.), *Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 330-401, qui p. 392.

³⁵ Cfr. per esempio la lettera 206, p. 460, per la quale la comunità di San Michele di Siegburg si lamenta di non essere stata contraccambiata: «quam speciali caritatis affectu uos in matrem spiritualem elegerimus et in consortium orationum nostrarum susceperimus [...] uos econtra affectum matris in nobis numquam ostendistis».

³⁶ Cfr. *Ep.* 156, pp. 348-349: «mementote quod pergamenum ea de causa uobis nuper transmissi».

³⁷ Cfr. *Ep.* 231, p. 507.

³⁸ Lettera tradotta in R. Pernoud, *Hildegarde de Bingen*, cit., pp. 81-82.

una risposta dalla visionaria dotata del carisma di *consilium*. Adriano IV, che dovette particolarmente affrontare la rivolta capeggiata da Arnaldo da Brescia, ricevette così una sua lettera che evocava i combattimenti che attendevano in futuro il pontefice, missiva che si chiudeva con l'incoraggiamento seguente: «Dio non ti abbandonerà mai, ma tu vedrai la sua luce»³⁹.

Alcuni uomini di Chiesa pongono perfino questioni riguardo al futuro, come quell'abate incerto della sua condizione a venire⁴⁰, il prevosto di Flonheim⁴¹ o quel canonico di Utrecht⁴², e Ildegarda si mostra più circospetta nelle sue risposte agli uomini di Chiesa di quanto lo sia in ciò che scrive ai laici⁴³. A una donna che la interroga sulla sorte d'un marito defunto improvvisamente, per esempio, Ildegarda risponde dapprima che questo non rientra nelle sue competenze – certo, la visione le permette di vedere numerosi miracoli e di comprendere le profondità della Scrittura, ma lungi da lei l'audacia di domandare a Dio ciò che accadrà nel futuro – poi, per non deludere completamente la sua corrispondente, le assicura di aver visto l'anima del suo sposo immersa in grandi sofferenze ma non in perdizione; e il consiglio spirituale infine offerto alla vedova è quello di aiutare l'anima del defunto dedicandosi a messe, digiuni e preghiere per tre anni⁴⁴. E a un'altra che le scrive al riguardo del marito ammalato, ella fa capire senza ambagi che la sua fine è prossima e che egli farebbe bene a mettere in ordine i suoi affari⁴⁵. Il limite tra rivelazione del futuro e semplice profezia è talvolta fluido e ci si ricorderà qui della lettera di Volmar citata sopra, nella quale rivelazione della sorte delle anime dei trapassati e manifestazione delle cose passate, presenti e a venire, sembravano una prerogativa della *magistra*⁴⁶, o di una lettera

³⁹ Ep. 9, p. 23.

⁴⁰ Ep. 112, p. 277.

⁴¹ Ep. 97, p. 253.

⁴² Ep. 228, pp. 502-503.

⁴³ Ep. 149, p. 332: «uirtutum uestrarum fragrantia non modica terrarum spatia respersit eo quod non solum operari bonum, uerum etiam prophetare uentura, contemplari celestia Spiritus Sancti gratia cor uestrum mundum illustrauerit».

⁴⁴ Lettera III, in Peter Dronke, *Problemata hildegardiana*, in «Mittelaltinisches Jahrbuch» 16 (1981), pp. 97-131, p. 131: «qui vel quales eventus hominibus venturi sunt in illa michi non reuelantur», «ea que homini futura sunt querere a deo non presumo».

⁴⁵ Cfr. *Epistolarium*, pars III^a, p. 93, Ep. 336, *Ad Luthgardem de Karlsburg*.

⁴⁶ Jean-Baptiste Pitra supponeva che «ostensio de animabus defunctorum» rimandasse al *Liber vite meritorum*, e «revelatio praeteritorum, praesentium et futurorum» a diverse profezie di Ildegarda (cfr. *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, ed. J.-B. Pitra, VIII, *Nova sanctae Hildegardis opera*, Typis sacri montis Casinensis, Monte Cassino 1882, p. 346).

dell'abate Werner di Kirchheim, che sottolineava che la *fama* di Ildegarda era legata non solo al suo compiere opere buone, ma anche alla sua conoscenza del futuro⁴⁷. Sabina Flanagan ritiene così che un quarto delle lettere pongano delle questioni relative allo stato presente dell'anima del loro autore, o al suo ultimo giorno: si attende che tutto sia rivelato dallo Spirito per tramite di Ildegarda.

Altri scrivono espressamente per essere ammoniti o corretti, come quei monaci che aspettano da lei delle *epistolas commonitorias* per metter fine al contrasto in seno al loro monastero⁴⁸, o ancora dei sacerdoti dei dintorni di Magonza, che implorano «delle parole d'ammonizione divina»⁴⁹. Alcuni, infine, scrivono per stanchezza; il vescovo Enrico di Liegi, per esempio, desidera rinunciare a una carica dalla quale si sente schiacciato e riceve il consiglio di restare al suo posto⁵⁰ – come tanti altri, particolarmente degli abati, da Eberhard di Sant'Anastasia, a Roma⁵¹, a Conrad di Kaisheim⁵², passando per l'abate di Zwettel che qualifica la sua cura d'anime come «un pesante fardello», ma si mostra parimenti cosciente del pericolo che gliene verrebbe rinunciandovi⁵³. Orbene, questa stanchezza non è l'appannaggio dei suoi corrispondenti, ben lungi da questo: se, come i loro omologhi di sesso maschile, delle donne si rivolgono a lei nella speranza di vederla o almeno di ricevere da parte sua una parola, un certo numero tra loro sono anche in preda ai dubbi, e l'interrogativo se debbano perseverare o abbandonare ciò che esse vivono come un fardello costituisce un vero e proprio *leitmotiv*.

Ildegarda infatti corrispose con numerose donne, in particolare con badesse⁵⁴, che ricevono tutte il consiglio di affrontare i loro doveri: la badessa deve vegliare sul suo monastero lavorando e osservando la

⁴⁷ S. Flanagan, *Hildegard of Bingen, A visionary Life*, cit., p. 161.

⁴⁸ *Ep.* 113, p. 279.

⁴⁹ *Ep.* 170, pp. 383-384 («uerba diuine admonitionis»). L'espressione «commonitoria uerba» ricorre sotto la penna di numerosissimi corrispondenti.

⁵⁰ *Ep.* 37r, p. 96: «esto pastor bonus et nobilis in moribus». Cfr. J. Van Engen, *Letters and the Public Persona of Hildegard*, cit., p. 401.

⁵¹ *Ep.* 190r, p. 430: «sta in stabilitate».

⁵² *Ep.* 144r, p. 322: «ergo pastorem curam non relinque».

⁵³ *Ep.* 240, p. 516: «porto onus grave, pastoralis scilicet cure officium, quod usque in finem portare mihi, tante rei nec vite merito nec sapientiae doctrina congruenti difficile est ac laboriosum, deponere uero eque periculosum».

⁵⁴ Secondo il calcolo di Sylvain Gouguenheim, 90 lettere circa attestano questo scambio al femminile, pressappoco il 20% dell'insieme, 71 delle quali riguardano delle badesse (cfr. S. Gouguenheim, *La place de la femme*, cit., pp. 110-111).

regola dell'ordine⁵⁵, senza sottrarsi, come ricorda alla priora di Woffenheim, Christina⁵⁶.

Una badessa, anonima, incontra in tal modo molteplici problemi che la risposta di Ildegarda, sola conservata delle lettere scambiate, consente d'intravedere: un sacerdote nei riguardi del quale ella si pone degli interrogativi, una sotto-priora che turba la pace delle altre, delle suore anziane troppo dure e delle giovani, vanitose, che entrano in urto con le prime. Ma, secondo Ildegarda, si deve poterle costringere mediante la disciplina della regola, cosa che costituisce una ragione ulteriore per convincere la badessa a non dimettersi dalla sua carica, con il rischio di vedere le suore, turbate, dire: «si elegge quella che non vogliamo e quella che vogliamo si dimette»⁵⁷. Ella conclude consigliando alla sua corrispondente di deporre la sotto-priora, e ricordando che tutti questi mali si devono temere e proscrivere in tutte le comunità; ella formula dunque il voto che lo Spirito Santo accenda nella badessa il suo fuoco perché ella continui ad assicurare felicemente la *cura* delle anime che le sono state affidate⁵⁸. Quanto alla badessa di Widersdorf, che riconosce di aver assunto fino ad allora la sua funzione più per obbedienza che per amore di Dio, ella pure riceve il consiglio di perseverare, ed è interessante constatare che la risposta di Ildegarda è la stessa, nelle sue prime sei righe, di quella resa a Christina di Woffenheim, accresciuta con sviluppi sul dolore e l'amarezza, e con l'idea forte che questa carica è autentico *martyrium*, «testimonianza di fede» della badessa⁵⁹.

Sofia di Kitzingen, per parte sua, la cui lettera è tutta un panegirico di Ildegarda, formula la sua questione solo alla fine, ma senza equivoci: «quid salubrius sit, utrum onus quod porto deseram an diutius feram, mihi petenti divinitus enarra»⁶⁰. Si sono conservate due risposte di Ildegarda, la cui brevità contrasta con la lettera di domanda; nel

⁵⁵ Cfr. per esempio la sua seconda lettera ad Hazzecha di Krauftal: «primum regulam beati Benedicti aliorumque magistrorum diligenti attende» (*Ep.* 160r, p. 361).

⁵⁶ *Ep.* 238, pp. 514-515: «Nullus hominum fugere debet qui ad hoc valet ut per virgam Dei congregationem sanctorum sustineat».

⁵⁷ Lettera II, ed. P. Dronke, *Problemata hildegardiana*, cit., qui p. 130: «in visione autem video melius esse ut non cesset a regimine suo, ne inquiete sorores dicant: "quam nolumus eligitur, et quam volumus deponitur"».

⁵⁸ *Ivi*, p. 131: «hec omnia que predicta sunt in omni congregatione timenda et prohibenda sunt, quantum per gratiam dei possunt».

⁵⁹ *Ep.* 237r, pp. 513-514: «hoc martyrium tu, filia, habes, ac in eo angustiam et timorem et dolorem in equitate vite sustines».

⁶⁰ *Ep.* 150, p. 338.

primo di questi “biglietti”, Ildegarda si esprime a proprio nome dicendo che è bene per lei continuare a sopportare l’incarico che ha accettato da Dio; nel secondo, in compenso, descrive una visione nella quale Sofia le sarebbe apparsa, avanzando lungo la strada stretta che vede il sole, ma talvolta coperta dalle nuvole delle sue divagazioni, al punto da esclamare: «Quando Dio mi libererà?». Proprio allora Dio avrebbe risposto: «Io non voglio abbandonarti», ingiungendo di non abbandonare la sua via, e questa prosopopea permette a Ildegarda di concludere: «Al presente, rallegrati in Dio e vivi eternamente, perché Dio ti ama»⁶¹.

Si resta colpiti tra l’altro dalla costanza con la quale ella rifiuta alle sue corrispondenti la possibilità di assumere la condizione di «reclusa», un modo di vita tuttavia in voga nella sua regione e a quest’epoca. Aelredo di Rievaulx aveva pubblicato su questo argomento un trattato *De institutione inclusarum* destinato a sua sorella, ma diffusosi abbastanza rapidamente, e Ildegarda stessa aveva conosciuto da vicino, al fianco della sua *magistra* Jutta, la vita da «reclusa», sebbene non vi faccia mai allusione nelle sue opere visionarie, come ha fatto osservare Constant Mews⁶². Il monastero del Disibodenberg infatti coltivava la vita benedettina quale era stata sviluppata a Hirsau, vita che prevedeva il collegamento di piccoli eremitaggi femminili ai monasteri dei monaci. Si conoscono pertanto diversi esempi di monache eremite collegate a monasteri maschili nei dintorni di Magonza, come Wertrude, figlia del fondatore del Johannisberg, nell’altra sponda del fiume, che si fece «reclusa» nel 1108, o Mechtilde, che divenne «reclusa» a Sant’Albano di Magonza nel 1118 e si trasferì nel monastero di Sponheim quando suo fratello Bernhelm fu eletto abate nel 1125. Tra il 1080 e il 1130 numerose comunità religiose influenzate dalla riforma di Hirsau avevano dunque accolto delle «recluse» a fianco delle monache, sotto un’obbedienza di un abate unico⁶³.

A tutte queste badesse tentate dalla vita solitaria Ildegarda oppone un netto rifiuto, sia perché la vita di «reclusa», assai dura se la si vive nelle esigenze ricordate da Aelredo, sarebbe un miraggio, sia in nome delle responsabilità che queste badesse stanche hanno accettato e devono continuare a sostenere. Lo scambio epistolare con Hazzecha di

⁶¹ *Ep.* 152r, p. 340.

⁶² C. Mews, *Hildegard, the Speculum Virginum and religious Reform in the Twelfth Century*, cit., p. 258.

⁶³ *Ivi*, p. 249.

Krauftal lo evidenzia bene: in una prima risposta, assai breve e un po' secca, che esordisce con un richiamo all'ordine che si trova anche in altre lettere – «colui che tutto vede dice: tu hai gli occhi per vedere ... Se tu non avessi degli occhi, potresti essere scusata, ma tu hai degli occhi»⁶⁴ –, Ildegarda le consiglia di vegliare sulla sua condizione presente piuttosto che esporsi a difficoltà nuove e quindi a sofferenze ancora più grandi: «curati bene, dunque, di portare il tuo fardello e di raccogliere ogni opera buona nella borsa del tuo cuore per timore che tu ne venga a mancare, poiché nella vita solitaria che tu ricerchi, secondo quel che dici, tu non potresti trovare requie, in condizioni nuove, difficili, sconosciute a te, dunque ben peggiori di quelle di prima, e perfino più pesanti»⁶⁵.

La badessa è in preda a un'instabilità, a un'agitazione interiore che la fa aspirare alla vita solitaria come al pellegrinaggio, in altri termini, a due forme d'esilio ascetico, e Ildegarda tenta di richiamarla alla pratica della virtù, eminentemente benedettina, della *discretio*, che è al tempo stesso moderazione e discernimento⁶⁶. Nell'ultima delle tre lettere di Ildegarda ad Hazzecha, ella conclude dicendo che nulla servirebbe, né ad Hazzecha, né ai due *familiares* di cui ella parla, il raggiungere un deserto, una piccola cella o addirittura Roma: lanciandosi in un'impresa al di sopra delle loro forze, esse cadrebbero, «vittime dell'astuzia del demonio»⁶⁷.

Ildegarda non attenua le sue parole nemmeno rivolgendosi a una Sofia di Altwick, per esempio («di fatto quel che tu vuoi dire, è: voglio riposarmi e trovare un luogo in cui il mio cuore avrà un nido»⁶⁸) e, per la sua concezione delle pratiche ascetiche come, altrettanto, delle tentazioni diaboliche, ella si colloca controcorrente rispetto alla sua epoca.

La forza di carattere e la solidità della religione si provano negli atti quotidiani, e prodezza ed eccessi sono estranei alla *Weltanschauung* di Ildegarda, che si preoccupa di spiegarsi sull'argomento in particolare alla cistercense Elisabetta di Schönau († 1164). Questa è la sola visionaria tra le sue corrispondenti⁶⁹: come tale ella soffre di problemi par-

⁶⁴ *Ep.* 159r, p. 356.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Vedi a questo riguardo Margot Schmidt, *Discretio bei Hildegard von Bingen als Bildungselement*, in «*Analecta cartusiana*» 35 (1983), pp. 73-94.

⁶⁷ Cfr. *Ep.* 161, p. 362 : «quia si maiorem laborem quam sufferre possitis, incipistis, per deceptionem diaboli, cadetis».

⁶⁸ *Ep.* 50r, pp. 122-123.

⁶⁹ Per un confronto fra le esperienze delle due donne, vedi per esempio Kathryn Kerby-

ticolari che Ildegarda è in situazione migliore di ogni altra persona per comprendere⁷⁰, e la prima delle sue lettere mostra che, apparentemente, Elisabetta aveva già ricevuto qualche parola di conforto⁷¹. Ella si lamenta di essere derisa non solo dalla gente ma anche dagli uomini di Chiesa e deplora di essere diffamata; taluni fanno circolare sotto il suo nome delle profezie sul giudizio finale⁷², ed attende da Ildegarda, in una lettera che le indirizza tra il 1152 e il 1156, al tempo stesso una consolazione, un giudizio e il ristabilimento della verità che la riguarda⁷³. Ildegarda, che conobbe lei pure le angosce delle visioni che non osava rivelare, la rassicura non parlando a proprio nome, ma *de serena luce*, poiché lei stessa non era che un miserabile vaso d'argilla. Ella comincia con il ricollocare ogni cosa nell'ordine della creazione e, dopo un ritorno sulla Caduta, spiega alla sua corrispondente che coloro che Dio ricolma della sua grazia sono talvolta tormentati dalle suggestioni dell'antico serpente, e che il diavolo non può trattenersi dall'inquietare una perla preziosa come lei. Ildegarda conclude incoraggiando Elisabetta, che chiama «figlia» a due riprese, a restare un vaso d'argilla dolce e forte grazie alla corazza della fede, e, mediante un'abile inversione, termina augurandosi che Dio faccia di Elisabetta uno «specchio di vita», pur sottolineando la propria personale fragilità e formulando dei voti per se stessa, «unde Deus adiuuet me ut permaneam in suo ministerio»⁷⁴.

In un'altra lettera, Ildegarda le dà consigli a proposito dell'ascesi e della cura nei confronti del corpo, opera di Dio. «O figlia di Dio, tu che

Fulton-Dyan Elliott, *Self-Image and the Visionary Role in Two Letters from the Correspondence of Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen*, in «Vox benedictina» 2 (1985), pp. 204-223, e Jean-Claude Schmitt, *Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traums*, in A. Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., pp. 351-373, qui pp. 361-364.

⁷⁰ Essa in quel modo ha tale paura del mondo e dei suoi scherni, e di Dio e delle sue punizioni, da temere che «le sue malattie siano uno scandalo agli occhi degli uomini e che essi la pensino in preda a tali tormenti perché ha peccato gravemente» (cfr. *Vita sancte Elisabeth*, in *Beati Aelredi Opera*, in PL 195, col. 182C).

⁷¹ Cfr. Friedrich Wilhelm Emil Roth, *Die Visionen und Briefe der heiligen Elisabeth sowie die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Verlag der Studien aus dem Benedictiner-und Cistercienser-Orden, Brunn 1884, pp. 70-71: «quia mee perturbationi benigne compassa estis, sicut ex verbis consolatoriis mei intellexi, quem de mei consolatione diligenter commonuistis». Cfr. pure J. Van Engen, *Letters and the Public Persona of Hildegard*, cit., p. 400.

⁷² Cfr. *Ep.* 45, in PL 197, col. 213: «audio et quosdam, litteras de suo spiritu scriptas sub nomine meo circumferre: de die iudicii me prophetasse diffamaverunt».

⁷³ *Ibidem*: «sed ejus famae occasionem vobis aperiam, ut iudicetis utrum presumptuose quidquam in hac re fecerim, aut dixerim».

⁷⁴ *Ep.* 201r, pp. 456-457.

mi chiami madre, impara ad avere la *discretio*, che è la madre di tutte le virtù»⁷⁵, questo è il suo esordio. In seguito, le dimostra che è il diavolo a spingere l'uomo ad astinenze e digiuni eccessivi facendogli credere che, calpestando il suo corpo per tramite della tristezza, delle lacrime e di altre prove, egli possa cancellare i suoi peccati, mentre, dice Ildegarda, colui o colei che fa subire al suo corpo più di quanto possa sopportare, offende in esso le opere della santa *discretio*, si espone a malattie e si spoglia del merito della santità⁷⁶; «è il diavolo che spinge all'ascetismo per offuscare gli ultimi giorni della vita», le scrive, quasi a mo' di lezione. Ricorda pure a Elisabetta che l'uomo consiste di due nature, corpo e anima, in disaccordo l'una all'altra, ma è suo dovere rispettarle, disprezzando la sua volontà, per piegarsi ai precetti e all'insegnamento della regola e dei suoi maestri⁷⁷.

Questo tema è particolarmente caro a Ildegarda, forse a causa degli eccessi di asceti nei quali aveva visto cadere la sua *magistra* Jutta⁷⁸, ma soprattutto a motivo della minaccia catara⁷⁹, contro la quale ella predicò pubblicamente a Colonia nel 1163⁸⁰ e scrisse nello stesso anno la sua

⁷⁵ Lettera pubblicata a cura di Henri Omont, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 38, Bibliothèque Nationale, Paris 1903, p. 369.

⁷⁶ *Ibidem*: «qui plus quam corpus suum sustinere possit laboraverit, operibus sancte discretionis in ipso lesis, per indiscretum laborem et per indiscretam abstinentiam anime sue inutilis efficitur».

⁷⁷ *Ibidem*: «cum ipse in duabus naturis, corpus et anima, consistit, et ille ab invicem dissentit» et «homo namque qui propter timorem et amorem Dei propriam voluntatem suam contempserit et se preceptis et doctrine regule, et magistrorum suorum in vera humilitate [...] subdidit, ille se vivum tabernaculum in celesti Jherusalem facit».

⁷⁸ Cfr. a questo riguardo in *Vita domnae Juttae*, cit., e L. Moulinier, *Un témoin supplémentaire du rayonnement de sainte Radegonde au Moyen Âge? La Vita domnae Juttae (XII^e siècle)*, in «Bulletin de la société des Antiquaires de l'Ouest», 5^a série, XV (3^o et 4^o trimestre 2001), pp. 181-197.

⁷⁹ Cfr. a questo riguardo Raoul Manselli, *Amicizia spirituale e azione pastorale: Hildegard von Bingen, Elisabeth e Ecbert de Schönau*, in *Studi in onore di Alberto Pincherle*, in «Studi e materiali di storia delle religioni» XXXVIII, 1-2(1967), n. 1-2, pp. 302-313, e Guy Lobrichon, *Les joyaux de la charité. Bernard, Hildegard, et les amitiés spirituelles du XII^e siècle*, in Stephan Grätzel (ed.), *Spiritualität im Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Âge. 900 Jahre Hildegard von Bingen, 900 ans de l'abbaye de Cîteaux*, Gardez! Verlag, Saint Augustin 1998, pp. 17-26; su di un aspetto meno abituale della lotta di Ildegarda contro il catarismo, Laurence Moulinier, *Le chat des cathares de Mayence et autres «primeurs» d'un exorcisme du XII^e siècle, in Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale e offerts à Michel Parisse*, Picard, Paris 2004, pp. 699-709.

⁸⁰ Il testo della sua predica è stato conservato nella lettera «ad pastores Ecclesiae» (*Ep.* 15r, pp. 34-47); cfr. a questo proposito Elisabeth Gössmann, *Der Brief Hildegardis von Bingen an den Kölner Klerus zum Problem der Katharer*, in Albert Zimmermann (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1989, pp. 312-320.

celebre lettera *De Catharis*, su richiesta di un convento di Magonza⁸¹; ella vi insiste pure in una lettera alla badessa Sofia di Altwick⁸², così come a una badessa sconosciuta o alla conversa Jutta⁸³. Ciò che Ildegarda soprattutto stigmatizza nell'astinenza estrema è il peccato d'orgoglio⁸⁴ e, ancora alla fine della sua vita, ricorda a un «recluso» di Zwiefalten che esiste un'astinenza ragionevole secondo la regola di Benedetto e dei padri, e un'altra che non lo è⁸⁵: se è bene evitare ingordigia e ubriachezza, la *refectio* del corpo è tanto buona quanto necessaria, secondo la regola⁸⁶. Qui si noterà di passaggio che, curiosamente, vi sono nelle lettere di Ildegarda pochissime allusioni al commento particolareggiato della *Regula sancti Benedicti* che ella aveva redatto su richiesta di una comunità di canonici regolari, la cui identità non è tuttora precisata, ma la cui domanda attestava un duplice uso, nei conventi renani del XII secolo, della regola di sant'Agostino e di quella di san Benedetto⁸⁷. Ella, riconosciuta come un'autorità, una fonte d'aiuto e di consiglio per le comunità in crisi⁸⁸, ricordava a un certo numero di corrispondenti la regola prima⁸⁹, è sorprendente che si riferisca così poco al proprio commento. Ciò avviene in ragione del senso del cambiamento e dello sviluppo storico del monachesimo che le riconosce Giles Constable, accanto a tratti eminentemente conservatori?⁹⁰ Essendo la regola di Benedetto moderata, spettava alla *discretio* dell'abate decidere delle modalità della sua applicazione, tenendo in conto le realtà del suo tempo: se Benedetto in persona lavava i piedi dei suoi visitatori, per esempio, secondo lei questo compito doveva ormai essere lasciato ai *servi*, dato l'afflusso di visitatori ai monasteri.

Senza dubbio, ella esercitava fascino, persino amore. La badessa del monastero di Sant'Orsola a Colonia le scrisse con franchezza che

⁸¹ Cfr. *Ep.* 169, p. 377.

⁸² *Ep.* 50, pp. 121-123.

⁸³ *Ep.* 234, p. 510.

⁸⁴ *Ep.* 249, p. 528: «per irrationabilem abstinentiam spinata superbia crescit et ioculatrix vane glorie».

⁸⁵ *Ibidem*: «rationabilis abstinentia que secundum regulam sancti Benedicti et sanctorum patrum».

⁸⁶ *Ibidem*: «Bonum quoque est ut crapula cibi et potus in superfluitate devitetur. Refectio autem secundum regulam bona et necessaria est».

⁸⁷ Vedi G. Constable, *Hildegard's Explanation of the Rule of St Benedict*, in A. Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., pp. 163-188, qui p. 179.

⁸⁸ *Ivi*, p. 170.

⁸⁹ Per esempio Hazzecha, cfr. *Ep.* 160r, p. 361: «primum regulam beati Benedicti aliorumque magistrorum diligenti corde attende».

⁹⁰ G. Constable, *Hildegard's Explanation of the Rule of St Benedict*, cit., p. 185.

avrebbe amato averla come madre⁹¹, e molte lettere esprimono un forte desiderio di contatto, di un faccia-a-faccia⁹², di cui si trovano qua e là delle tracce⁹³; sovente, è la mancanza della sua presenza fisica a far desiderare almeno una lettera o l'instaurarsi di una comunità di preghiera con il suo monastero⁹⁴.

Ildegarda non ebbe soltanto numerose relazioni: ebbe anche affetti intimi, anzi intensi, tra i quali figura quello per il suo primo confidente e segretario, Volmar († 1173), con cui ebbe una lunga amicizia spirituale. La sua amicizia con Richardis di Stade fu più breve, a motivo della morte prematura di quest'ultima, ma non fu perciò meno forte. Proveniente dalla potente famiglia dei von Stade, questa suora del Rupertsberg doveva causare a Ildegarda la pena più grande della sua vita quando la abbandonò per accettare una carica abbaziale a Bassum, nella diocesi di Brema, città della quale suo fratello Hartwig era arcivescovo. Ildegarda espresse allora invano, ma con accenti patetici, la sua delusione e il suo dolore.

Alla giovane suora, troppo presto promossa a suo avviso, ella invia una lettera che è un modello del genere, dove si frammischiano ammonizione, accuse, dispetto quasi amoroso e invocazione di sentimenti del tutto materni nell'esordio («Ascoltami, figlia mia, me tua madre») come nella formula finale («E ricordati della tua infelice madre Ildegarda, perché la tua felicità non s'indebolisca»).

⁹¹ *Ep.* 157, p. 351: «Vos autem que estis omni caritate plena, in loco matris mee cupio vos habere».

⁹² Per esempio la lettera di Adelaide, badessa di Gandersheim: «ad uos non differam uenire, ut ore ad os loquamur, manu ad manum quod bonum est operemur» (*Ep.* 100, p. 256).

⁹³ Hazzecha di Krauftal, per esempio, le scrisse in seguito a una visita, mentre un monaco del Disibodenberg, Morard, le chiese di confermare ciò di cui hanno parlato segretamente (*Ep.* 80, pp. 180-181: «de ceteris, que uobiscum secretius contuli, cum opportunum fuerit, scripto me certificare curabitis»). E la contessa palatina Gertrude di Stahleck, che si era chiusa in un monastero dopo essere rimasta vedova, si mostra inconsolabile dopo aver visto Ildegarda: «In realtà, io credo che sarebbe stato meglio per me non averti mai vista, di non averti mai sentita verso di me tanto benevola e mostrando un tale cuore di madre che, separata e allontanata da te da tali distanze, io ti piango immediatamente come se ti avessi perduto» (*Ep.* 62, p. 144).

⁹⁴ «Oro etiam ut societatem fraternitatis tue sororibus meis apud easdem sorores tuas, immo et meas obtineas» (*Ep.* 100, p. 256). Sull'importanza della *fraternitas* e della fraternizzazione, *Verbrüderung*, nella storia del monachesimo, vedi, oltre a Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience (350-1124)*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1988, ad esempio Gerhard Oexle, *Les moines d'Occident et la vie politique et sociale dans le haut Moyen Âge*, in «Revue bénédictine» 103 (1993), pp. 253-272, e Michel Lauwers, «Memoria». *À propos d'un objet d'histoire en Allemagne*, in Jean-Claude Schmitt-Gerhard Oexle (eds.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Publication de la Sorbonne, Paris 2002, pp. 105-126.

«Il dolore ha ucciso la grande fiducia che avevo posto in un essere e il conforto che vi trovavo [...] Si deve guardare a Dio come l'aquila fissa il suo sguardo nel sole. E per questa ragione non si devono riporre i propri desideri su una persona di alto rango che viene a mancare come un fiore che cade. E io ho trasgredito questo precetto per amore di una persona nobile. Ora te lo dico: ogni volta che io ho peccato in questo modo, Dio mi ha mostrato questo peccato sotto forma di angosce o di dolori, ed è quanto è avvenuto con te, come sai molto bene. E ora ti dico di nuovo: Ahimé, ahimé, madre mia, ahimé, figlia mia, perché mi hai abbandonato come un'orfana? Ho amato la tua nobiltà morale, la tua saggezza, la tua castità, la tua anima e l'insieme della tua vita, a tal punto che molti hanno detto: Ma che cosa fai, dunque? Adesso, piangano tutti con me quelli che hanno una sofferenza simile alla mia, coloro che, nell'amore di Dio, hanno provato per un essere, nel loro cuore e nel loro spirito, un amore come quello che ho avuto per te, e che è stato loro strappato in un istante, come tu mi sei stata strappata»⁹⁵.

E quando ella scrive ad Hartwig, l'arcivescovo, non esita a parlargli di simonia, né ad accusare il complesso della sua famiglia d'essere rimasta sorda ai rimproveri di Ildegarda:

«O carissimo mio, la parentela rende la tua anima particolarmente degna d'amore ai miei occhi. Ora, ascoltami, prosternata ai tuoi piedi, nelle lacrime e nelle pene, perché la mia anima m'è molto afflitta: un essere odioso non ha fatto alcun conto della mia decisione e della mia volontà, così come di quella delle mie suore e dei miei amici a riguardo della nostra diletteissima figlia Riccarda e, non ascoltando che la sua temerità, l'ha strappata al nostro chiostro. Ora, Dio che sa tutto, sa dove l'incarico pastorale è utile e un essere veramente pio non deve brigare per avere le cariche ecclesiastiche. Colui che si lancia in tale ricerca, lo spirito agitato dalla volontà di dirigere, è chiaro che desidera più i godimenti del potere di quanto non tenga conto della volontà di Dio: è simile a un lupo rapace e la sua anima non ricerca mai i beni spirituali, animata dalla vera fede. E lì è la simonia»⁹⁶.

Ella conclude così: «Ascoltami, dunque, adesso, e non respingere le mie parole come hanno fatto tua madre, tua sorella e il conte Er-

⁹⁵ Ep. 64, p. 147, tr. francese di Laurence Moulinier, *Hildegarde de Bingen. Chants et Lettres (choix)*, tradotto dal latino, presentato e annotato, in Danielle Régnier-Bohler, *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII^e-XV^e siècle*, R. Laffont, Paris 2006, pp. 77-124, qui pp. 111-112.

⁹⁶ Ep. 12, pp. 27-28, tr. di L. Moulinier, *Hildegarde de Bingen. Chants et Lettres (choix)*, cit., pp. 112-113.

manno». E infatti, Ildegarda aveva indirizzato alla madre biologica della suora queste parole assai dure: «Così, se sei la madre delle tue figlie, bada bene di non essere la rovina delle loro anime»⁹⁷.

Ildegarda non parve calmarsi che quando Hartwig le scrisse per annunciarle il decesso prematuro di sua sorella il 29 ottobre 1152 e per dirle che, prima di morire, ella aveva manifestato in lacrime la nostalgia per il monastero di Ildegarda⁹⁸. Comunque sia, questo doloroso episodio ci lascia una preziosa testimonianza sull'amore e l'amicizia al femminile⁹⁹ e allo stesso tempo uno squarcio sulla gamma degli argomenti su cui poteva giocare Ildegarda, appassionatamente madre e furiosamente padre severo – pensiamo alle invettive, spesso in metafore animali, di cui gratificava taluni corrispondenti – quando un certo numero di principi etico-religiosi erano compromessi ai suoi occhi, in particolare la sua concezione dell'incarico pastorale.

Se Ildegarda era detta *magistra*, non si può tuttavia parlare realmente di discepoli con cui ella abbia mantenuto una relazione voluta e durevole. Rimane comunque il fatto che ha lasciato un contributo importante alla letteratura di consigli spirituali: il suo *Epistolarium* la colloca in posizione di autentica guida per le anime, una guida indipendente e insostituibile, che dispensava certo consolazione e compassione, ma altresì ammonizioni, e applicava di volta in volta misericordia e giustizia. Risulta, tra l'altro, che la carica abbaziale, nella Germania non ancora pienamente riformata della seconda metà del XII secolo, poteva essere al tempo stesso intaccata dalla simonia e disseminata di insidie. Orbene, ai suoi occhi, il chiostro doveva prefigurare la Gerusalemme celeste (il Rupertsberg passava per essere un monastero modello) e nessuno poteva dunque impegnarsi alla leggera: la riforma, la lotta dovevano essere condotte costantemente e l'idea ele-

⁹⁷ «Unde, si mater es harum filiarum tuarum, cave ne sis ruina animarum earum» (Ep. 323, *Epistolarium*, Pars III^a, p. 82).

⁹⁸ Su questo episodio, cfr. Rudolf Holbach, *Hildegard von Bingen und die kirchlichen Metropolen*, in A. Haverkamp (ed.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, cit., pp. 71-115, particolarmente pp. 79 ss.

⁹⁹ Sull'amicizia in ambienti monastici, vedi per esempio C. Stephen Jaeger, *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999, B.P. McGuire, *Friendship and Community*, cit. Al di là della retorica, si apprezzerà anche l'attaccamento che Ildegarda poteva suscitare per tramite di questa lettera di Gertrude di Stahleck: «Io non so assolutamente quello che posso scrivere o dire a una madre così unica e diletta in Cristo, perché la forza stessa dell'amore mi ha tolto ogni capacità di espressione. Molto più, il vino dello sconforto di cui la tua divina assenza m'ha fatto inebriare, m'ha abbattuta a tal punto che ha fatto nascere in me non soltanto il disgusto di parlare, ma pure di vivere» (Ep. 62, p. 144).

vata che Ildegarda aveva della sua missione, della sua vocazione pienamente attuata, spiega che con gli abati e le badesse scoraggiati, che si rivolgevano a lei piuttosto che a vescovi non sempre degni, ella si mostrasse un direttore di coscienza severo, e non ne autorizzasse uno solo ad abbandonare le sue funzioni¹⁰⁰.

Ci si può certo a volte domandare che cosa fecero i suoi corrispondenti dei suoi «consigli», la cui dimensione oracolare colpisce, tanto più che per parecchie lettere non si possiede più la missiva con la richiesta all'origine dello scambio. Comunque sia, il carattere sibillino o velato di alcune risposte si deve collegare al fatto che ella si vide come strumento di Dio, come attesta quanto diceva dei meriti del linguaggio per tramite di parabole in una lettera a una badessa: «ego tibi dico quod numquam soleo in visione anime mee verbis nudis loqui, sed qualibus in ea doceor et semper etiam aliqua similitudine, sicut scriptum est: "Aperiam in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio". Deus siquidem ab initio hominibus proposuit parabolam et similitudines, per quas plerumque convenientius quam nudis verbis ad salutem instruuntur»¹⁰¹. Restando vaga persino nelle sue lettere, Ildegarda non faceva che applicare una regola del messaggio profetico e, come ha sottolineato Sylvain Gouguenheim, questa fluidità permise la riutilizzazione dei suoi scritti in altri contesti, per servire ad altre necessità¹⁰², per esempio la sua lettera al clero di Colonia¹⁰³.

Per finire, sottolineiamo che, se il ruolo che ella giocò in quanto madre spirituale si radica nel monachesimo primitivo¹⁰⁴, esso prefigura ugualmente la facoltà di dirigere che, a partire dal XII secolo, verrà riconosciuta, al di fuori di ogni ministero sacerdotale, a coloro e particolarmente alle donne la cui santità era evidente. Il carisma di *consilium*, intimamente legato al concetto di maternità spirituale, implicava le virtù di saggezza, prudenza e determinazione; ora, nel XIII secolo esso si trasformò da virtù morale in concetto teologico¹⁰⁵, diventando un dono dello Spirito Santo e da allora la parola profetica fu pienamente consentita a talune donne, in quanto espressione di un dono

¹⁰⁰ Vedi per esempio la badessa di Widersdorf, *Ep.* 237, p. 513, quella di Neuss, *Ep.* 177, p. 402, o ancora quella di Metz, *Ep.* 174, p. 406.

¹⁰¹ Lettera II, a cura di P. Dronke, *Problemata hildegardiana*, cit., p. 130.

¹⁰² S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin*, cit., p. 81.

¹⁰³ Vedi M. Embach, *Die Schriften*, cit., pp. 210 ss.

¹⁰⁴ Cfr. J. Coakley, *Direction spirituelle*, cit., p. 468.

¹⁰⁵ G. Zarri, *Predicatrici e madri spirituali*, cit., p. 160.

carismatico, come aveva riconosciuto lo stesso Tommaso d'Aquino¹⁰⁶: anche nella sfera della direzione spirituale, Ildegarda appare dunque una figura di pioniera.

¹⁰⁶ Jacques Dalarun, *La donna vista dai chierici*, in G. Duby-M. Perrot (eds.), *Storia delle donne. Il medioevo*, cit., pp. 24-25, qui p. 50.